

『十二門論』和訳と訳註 (第3章～第7章)

五 島 清 隆

〔抄 録〕

龍樹作と伝えられる『十二門論』(全12章)は、第1～第3章は因果関係から、第4～第7章は論理的関係から、第8～第10章は実体否定の観点から、第11・第12章は時間の観点から、それぞれ、「諸法の空・不生」を証明している。このうち、今回は、第3～第7章を訳出した。第1・第2章が『中論頌』には見られない新しいテーマについての詳細な論考であったのに対して、第3～第5章は、龍樹『中論頌』を中核に置き、いわゆる釈の部分では、『中論頌』の古註である『無畏論』と『青目註』を比較勘案しながら、適宜、いずれかの釈を引用(正確には流用)して説明に当てている。また、第6・第7章は、前2章の中心テーマであった「相と可相」の関係を、『中論頌』では論じられなかった論題(たとえば「無為の相」「無の相」「有と無」)についてさらに論を深めたものである。

今回、全体に渡って精細な訳註を加えたが、これによって『十二門論』が、『中論頌』、『無畏論』、『青目註』の釈、更には『空七十論』等を用いながら、「著者」の時代(おそらく4世紀中頃)になって新たに問われるようになった論題に答えようとしたものであることが明確になるはずである。

キーワード 無畏論、青目註、相、可相、無相の衣

1 はじめに

筆者は、2002年以降、『十二門論』(全12章)に関する論考⁽¹⁾を発表してきたが、この中で、『十二門論』第1章(「観因縁門」)、第2章(「観有果無果門」)、第10章(「観作者門」)の3章については、既に和訳を公表している⁽²⁾。本稿は、残りの章のうち、第3章～第7章についての和訳・訳註と、ここに見られる問題点を検討するものである⁽³⁾。

2 第3章～第7章の和訳

第3章（「観縁門⁽⁴⁾」）

3.1 主題の提示

また、次に、さまざまな存在〔諸法〕に、条件〔縁 pratyaya〕というものは成立しない。
なぜか。

第4偈 個々別々に〔広 vyastatas〕であれ、総体的に〔略 samastatas〕であれ、さまざまな条件〔衆縁〕の中に、結果は存在しない。もし条件の中に結果が存在しないのであれば、どうして条件から生起することがあろうか⁽⁵⁾。

壺などの結果は、一つ一つの条件の中には存在しない。〔さまざまな条件の〕集合〔和合 samudita〕の中にもまた存在しない⁽⁶⁾。もし、これら〔個別と集合の〕二つの選言肢〔二門 vikalpa〕において〔結果が〕存在しないのであれば、どうして「〔結果が〕条件から生起する」と言えようか。

3.2 本論

3.2.1 四縁

3.2.1.1 四縁の定義

〔反論者が〕質問する。どのようなものをさまざまな条件と名付けるのか。

〔論主が〕答える。

第5偈 四つの条件〔四縁〕がさまざまな存在〔諸法〕を生起させる。それ以外に第五の条件は存在しない。〔四つとは〕因縁 (hetupratyaya)・次第縁 (等無間縁 samanantarapratyaya)・縁縁 (所縁縁 ālambanapratyaya)・増上縁 (adhipatipratyaya) である⁽⁷⁾。

四つの条件とは因縁 (原因としての縁)・次第縁 (心理作用が連続して起こるための縁)・縁縁 (認識の対象としての縁)・増上縁 (力すぐれた縁) である。因縁とは、あるもの X から〔別のあるもの Y が〕生起してくる場合、それが、過去であれ、現在であれ、未来であれ、その X を因縁と名付ける。次第縁とは、前の〔刹那の〕心〔法〕が滅してすぐに連続して〔次の刹那の心〕が生起する場合、これ (前の刹那の心) を次第縁と名付ける。縁縁とは、人があるもの X を認識の対象として、身体的活動を起こしたり、言語的活動を起こしたり、心理的活動 (心・心所)〔心心数法〕を起こしたりする場合、その X を縁縁と名付ける。増上縁とは、これ (X なるもの)〔此法〕によってあれ (別の Y なるもの)〔彼法〕が生起する場合、これ (X なるもの) はあれ (Y なるもの) にとって増上縁となる⁽⁸⁾。

3.2.1.2 四縁中に果無し

以上の〔アビダルマでいう〕四つの条件は、すべて「因中無果 (原因の中に結果は存在しない)」「ということになる」⁽⁹⁾。

(1) もし、〔直接的〕原因の中に結果があるのであれば、さまざまな〔補助的〕条件がなくても結果はあるはずだが、現実には、〔補助的〕条件なくしては結果は存在しない。(2) もし、〔補助的〕条件の中に結果があるのであれば、〔直接的〕原因がなくても結果はあるはずだが、現実には、〔直接的〕原因なくしては結果は存在しない。(3) ⁽¹¹⁾もし、〔直接的〕原因と〔補助的〕条件〔の集合の中〕に結果があるのであれば、合理的説明がつく〔可得〕はずだが、論理的推論によって吟味して〔以理推求⁽¹⁰⁾〕みても、合理的説明はつかない。^{←(11)}

それゆえ、〔直接的原因、補助的条件の〕いずれ〔二処〕にも〔結果は〕存在しない。

以上のように、一つ一つの〔条件の〕中になく、〔さまざまな条件の〕集合の中にもまた存在しない。どうして、「結果は条件から生起する」ということができようか。

3.2.2 縁は果を生ぜず

また、次に、

第6偈 もし結果が条件〔縁〕の中に存在せず、しかも、条件から生起するのであれば、この結果は、どうして、条件でないもの〔非縁〕からもまた、現れ出ないのであるろうか⁽¹²⁾。

⁽¹³⁾もし「結果は、条件の中に存在せず、しかも、条件から生起する」と主張するのであれば、どうして、条件以外のものから生起しないことがあるか。〔条件と非条件の〕どちらの中にも〔結果は〕存在しない〔という点では同じな〕のであるから。^{←(13)}

3.3 結論

それゆえ、〔直接的〕原因や〔補助的〕条件が結果を生起させる可能性はない。結果が生起しないのであるから、その条件も生起しない。なぜか。先に条件があつてその後に結果があるからである。

⁽¹⁴⁾条件と結果が存在しないのであるから、すべての有為の存在は空なのである。有為の存在が空であるから、無為の存在も空なのである。有為と無為とが空なのであるから、どうして自我なるものが存在しようか。^{←(14)}

第4章 (「観相門⁽¹⁵⁾」)

4.1 主題の提示

また、次に、すべての存在は空である。なぜか。

第7偈 有為と無為の二つの存在は、いずれも特徴〔相lakṣaṇa〕を持たない。特徴をもたないから、これら二つの存在はいずれも空である⁽¹⁶⁾。

4.2 本論

4.2.1 有為相の否定

有為的存在は特徴によって成立するわけではない。

4.2.1.1 有為相の実例

〔反論者が〕質問する。どうというのが、有為の特徴なのか。

〔論主が〕答える。万物にはそれぞれに有為の特徴というものがある。たとえば、⁽¹⁷⁾牛でいえば、角、背の上の隆肉、喉の下垂皮、尾端に生えている毛が牛の特徴であり⁽¹⁷⁾、⁽¹⁹⁾壺でいえば、底が平らで、腹部が大きくふくらみ、首の部分が細くなっていて、円い口で⁽¹⁸⁾、注ぎ口は厚くなっていることが、壺の特徴であり⁽¹⁹⁾、車でいえば、車輪、車軸、ながえ、くびきが車の特徴であり、人間でいえば、頭・眼・腹・背・肩・肱・手・足が人の特徴である。

4.2.1.2 有為の三相の不成立

4.2.1.2.1 小序

以上のような〔特徴と〕同じように、⁽²⁰⁾生 (utpāda)・住 (sthitī)・滅 (bhaṅga) が、有為の存在の特徴というのであれば、それ〔ら生・住・滅自体〕は、有為なのであろうか、無為なのであろうか。⁽²⁰⁾

4.2.1.2.2 各論

① 〔反論者が〕質問する。もし、それが有為だとした場合、どのような〔論理的〕誤謬〔過 doṣa〕があるというのか。

〔論主が〕答える。

第8偈 もし、生が有為であるなら、〔その生にも〕また〔生・住・滅の〕三つの特徴がなければならない。もし、生が無為なのであれば、どうして有為の特徴だと名付けることが出来ようか⁽²¹⁾。

⁽²²⁾もしその生が有為であるならば、それは〔生・住・滅の〕三つの特徴を持つことになるだろうし、その三つの特徴もまた別の三つの特徴を持つことになるであろう。このように、次々に追求してゆけば、悪無限〔無窮 anavasthā〕になるだろう。住と滅に関しても同様である。

② もし、その生が無為であるならば、無為なるものがどうして有為なるものの特徴となれようか。生・住・滅が存在しない場合に、いったい誰が「これが生だ」と知ることができようか。⁽²²⁾

③ また、次に、生・住・滅というものを区別して考えるから、生というものがあることになる。無為なるものは区別して考えることはできない。それゆえ、生は存在しないし、住と滅もまた同様である。

4.2.1.2.3 小結

⁽²³⁾生・住・滅が空であるから、有為の法は空である。有為の法が空であるから、無為の法もまた空である。⁽²³⁾ 有為なるものに因って無為がある〔からである〕。有為と無為の法が空なのであるから、すべての法はみな空なのである。

4.2.1.3 「本生・生生」説の不成立

4.2.1.3.1 反論者による「本生・生生」の主張

(24→〔反論者が〕質問する。君が「三相にもさらに三相があることになるから、悪無限になる。生は有為ではありえない」と主張するのであれば、次のように言おう。←(24)

第9偈 生生(生を生起させるもの)が生起するときには、その本生(根本の生)を生起させ、本生が生起するときには、逆に生生を生起させる⁽²⁵⁾。

(26→ものが生起するとき、それ自体を含めて七つのもの〔七法〕が共に生起する。その存在と、生、住、滅、生生、住住、滅滅とである。その七つのうち、本生はそれ自体を除く六つを生起させ、生生は本生を生起させ、本生は逆に生生を生起させる。それゆえ、三相は確かに有為なるものではあっても、悪無限にはならない。←(26) 住と滅に関しても同様である。

4.2.1.3.2 論主による「本生・生生」の否定

〔論主が〕答える。

① 第10偈 もし、この生生が、逆に本生を生起させることができるというのであれば、生は本生から生起するのに、どうして本生を生起させることができようか⁽²⁷⁾。

(28→もし、「生生が本生を生起させることができる」というのであれば、本生はまだ生生を生起させていないのに、〔まだ生起していないその〕生生が本生を生起させることができようか。←(28)

② 第11偈 もし、この本生が、かの生生を生起させることができるというのであれば、本生はかの生生から生起するのに、どうして生生を生起させることができようか⁽²⁹⁾。

もし「本生がよく生生を生起させ、生生は生じ終わって逆に本生を生起させる」と言うのであれば、それは正しくない。なぜか。生生というもの〔法〕は本生を生起させることになっているからこそ、生生と名付けられるのである。しかるに、本生が実際にまだ生じていないときに、〔生じていない本生が〕どうして生生を生起させることがあろうか。

③ もし、「生生が生じつつあるときに、本生を生起させることができる」というのであれば、これは正しくない。なぜか。

第12偈 この生生が生じつつあるとき、本生を生起させることができる〔と君は主張する〕かもしれないが、〔その場合〕生生はまだ生じていないのであるから、どうして本生を生起させることができようか⁽³⁰⁾。

「この生生が生じつつあるとき、本生を生起させることができる」〔と君は主張する〕かもしれないが、〔その場合〕生生の本体がまだ生じていないのであるから、本生を生起させることなどできない。

④ もし、「この生生が生じつつあるとき、自らを生起させ、彼(本生)をも生起させることができることは、ちょうど、灯が燃えているとき、自分を照らし、またそれ以外のものを照らすことができるようなものだ⁽³¹⁾」と言うのであれば、それは正しくない。なぜか。

第13偈 灯の中そのものには闇はなく、それ（灯）がある〔住pratiṣṭhita〕ところにも闇はない。闇を破壊してはじめて照らすと名付けられるのであるから、灯は一体何を照らすのであろうか⁽³²⁾。

^{(33)→}灯の本体そのものには闇は存在せず、明るさが存在するところにもまた闇は存在しない。もし、灯の中に闇が存在せず、〔灯が〕存在するところにもまた闇が存在しないのであれば、どうして、「灯は自らを照らした他を照らすことができる」と言ったりできようか。闇を破壊する（tamovadha）から、「照らすもの（prakāśa）」というのである。灯は自ら〔自らの〕闇を破壊できず、また、他の闇も破壊できない。それゆえ、灯は自らを照らすこともなく他を照らすこともない。^{←(33)} それゆえ、君が先に「灯は自らを照らし、また他を照らす。生もまたおなじように、自らを生起させ、他をも生起させる⁽³⁴⁾」と主張するのは、正しくない。

⑤ ^{(35)→}〔反論者が〕質問する。たとえば、灯は、燃えているときに闇を破壊することができる。それゆえ灯の中に闇はなく、〔灯が〕存在しているところにも闇はないのである。^{←(35)}

〔論主が〕答える。

第14偈 どうして、灯が燃えつつあるときに闇を破壊できようか。この灯が燃えはじめるとき、闇には到達できないからである⁽³⁶⁾。

^{(37)→}たとえば、灯は燃えつつあるときに闇に到達することはできない。もし、闇に到達しないのであれば、「闇を破壊する」とは言えない。^{←(37)}

⑥ また、

第15偈 もし、灯が闇に到達しないで闇を破壊できるのであれば、灯は、ここにあって〔世界中の〕一切の闇を破壊するだろう⁽³⁸⁾。

^{(39)→}もし、「灯は闇に到達することがなくても、闇を破壊する能力をもっている」と言うのであれば、この場所で灯を燃やすとき、世界中のあらゆる闇を破壊するであろう。いずれも到達しないからである（近くても遠くても闇に到達しない点では同じだからである）。ところが、現実にはここで灯を燃やしても、世界中のすべての闇を破壊することはできない。それゆえ、君が「灯は闇に到達することがなくても、闇を破壊する能力はもっている」と主張することは、正しくない。^{←(39)}

⑦ また、次に、

第16偈 もし、灯が自らを照らすことができ、また他をも照らすことができるのであれば、闇もまた、同じように、自らを覆い、他をも覆うことになるだろう⁽⁴⁰⁾。

^{(41)→}もし、「灯は自らを照らすことができ、また他をも照らすことができる」と言うのであれば、闇は灯と対立矛盾するものであるから、また、自らを覆い、他をも覆うということになるはずである。もし、闇は灯と対立矛盾するものであり、自らを覆い他をも覆うということができないのに、「灯は自らを照らした他をも照らすことができる」と言うのであれば、それは正しくない。それゆえ、君の〔灯の〕比喩は間違っている。

⑧ 生が自らを生起させ、また、他をも生起させることができるということについては、今や、次のように説かなければならない。^{←41)}

第17偈 この生がまだ生起していないときに、どうして自らを生起させることができようか。もし、生起しおわってから、自らを生起させるのであれば、すでに生起してしまっているのに、どうして〔さらに〕生起させる必要があろうか⁽⁴²⁾。

この生がまだ生起していないときに、生起しおわって〔自らを〕生起させるか、または、まだ生起していなくて〔自らを〕生起させるか〔のいずれかの二者択一 (vikalpa)〕になるはずである。

⁽⁴³⁾もし「まだ生起していなくて〔自らを〕生起させる」とするなら、まだ生起していないものは「非存在」と名付けるのであって、〔そのような非存在なるものが〕どうして自らを生起させることができようか。

もし、「生起しおわって〔自らを〕生起させる」とするなら、生起し終わったらそれが生にほかならないのであるから、どうして更に生起する必要があるか。生起しおわったものには、さらに生起することはないし、なしおわったものにさらになすことはない。

それゆえ、生は自らを生起させることはない。もし、生が自らを生起させることがなければ、どうして他を生起させることがあろうか。君が「自らを生起させ、また他をも生起させる」と主張するのは、正しくない。住と滅に関しても同様である。^{←43)}

4.2.1.3.3 小結

それゆえ、生・住・滅が有為の特徴だというのは正しくない。生・住・滅が有為の特徴だということが成立しないがゆえに、有為の存在は空である。有為の存在が空であるから、無為の存在も空である。なぜか。有為を滅することを、無為・涅槃と名付けるからである。それゆえ涅槃も空である。

4.2.2 無為相の否定

また次に、⁽⁴⁴⁾生なく住なく滅なきことを無為の特徴と名付ける。生・住・滅がないということは、存在〔法 bhāva〕がないということである。存在がなければ、特徴をもつことなどありえない。^{←44)}

4.2.2.1 「無相＝涅槃相」説の否定

もし「特徴のないことが涅槃の特徴だ」というのであれば、それは正しくない。

もし、特徴のないことが涅槃の特徴なのであれば、どういう特徴を根拠に、それが特徴をもたないものだとわかるのだろうか。もし、特徴があることで、それが特徴をもたないものだと分かるのであれば、どうしてそれを特徴のないものと名付けようか。もし、特徴がないことを根拠に、特徴がないことがわかるのであれば、「特徴がない」というのは「無〔という欠如態〕」であり、「無〔という欠如態〕」であれば、知覚することはできないのである。

4.2.2.2 「無相の衣」の比喻の否定

もし「⁽⁴⁵⁾多くの衣にみな特徴があつて、ただ一枚の衣のみが特徴がない（無地）のであれば、まさに〈特徴がない〉ということが特徴となるから、人が『特徴のない（無地の）衣を取ってこい』と言うことがあるように、特徴のない衣も取ることができるのがわかるはずである。⁽⁴⁵⁾このように、生・住・滅は有為の特徴であつて、生・住・滅〔という特徴を〕もたないものに関しては、〈これが無為の特徴である〉と理解しなければならない。だから、〈特徴のないということ〉が涅槃〔の特徴〕なのである」と言うのであれば、それは正しくない。なぜか。

生・住・滅は、様々な理由〔種種因縁〕からすべて空なのであり、有為の特徴をもつことなどありえない。どうしてそのようなものによって無為を知ることがあろうか。君はいったいどんな有為の決定的な特徴を得て、「特徴をもたないものが無為なのだ」とわかるのであろうか。

それゆえ、君が、特徴をもった多くの衣の中の特徴のない〔一枚の〕衣を喩えとして、涅槃が特徴のないこと〔を特徴としていること〕を説いたことは、正しくない。

また、この衣の喩え〔で問題となった〈特徴をもつもの、もたないもの〉〕については、次の第五章で詳しく解説することにしよう。

4.3 結論

以上のことから、有為の存在はすべて空である。有為の存在が空であるから、無為の存在も空なのである。有為と無為の存在が空なのであるから、自我もまた空なのである。〔有為・無為・自我の〕三つの項目〔三事〕が空なのであるから、すべての存在は空なのである。

第5章（「観有相無相門」⁽⁴⁶⁾）

5.1 主題の提示

また、次に、すべての存在は空である。なぜか。

第18偈 特徴のあるもの〔有相salakṣaṇa〕に対して特徴が特徴づけることはない。特徴のないもの〔無相alakṣaṇa〕についてもまた〔特徴が〕特徴づけることはない。特徴〔をもつもの〕と特徴をもたないもの〔不相alakṣaṇa〕とを離れて、特徴はいったい何を特徴づけるのであろうか⁽⁴⁷⁾。

5.2 本論

5.2.1 相・所相の不成立

5.2.1.1 有相に所相なし

⁽⁴⁹⁾特徴をもつもの〔有相事salakṣaṇa-artha〕において、特徴が特徴づけの作用をもつことはない。なぜか。

① もし、あるものが既に特徴をもっているのであれば、どうしてさらに特徴づける必要があろうか。

② また、つぎに、もし、特徴をもつものにおいて、特徴が特徴づけることがあるとすれば、

二つの特徴という過失があることになる。第一には、〔あるものの中に〕すでに存在している特徴であり、第二には、これから〔それを〕特徴づけるであろうその特徴である⁽⁴⁸⁾。

それゆえ、特徴をもつものの中において特徴が特徴づけの作用をもつことはない。

5.2.1.2 無相に所相なし

〔次に〕特徴をもたないものにおいても、特徴が特徴づけの作用をもつことはない。

特徴をもたないものと名付けられながら、特徴あるものの特徴によって特徴づけられるものがあるとすれば、それはいったいなにもの〔何法〕だろう。

① たとえば、ゾウは、二本の牙をもち、一本の鼻が垂れており、頭部に三つの隆起があり、耳が箕のような〔形をして〕おり、脊梁が弓のように湾曲しており、腹部は大きくて垂れてさがっており、尾の端に毛が生えており、四肢は太くて丸い。これがゾウの特徴である。もしこれらの特徴を離れてしまえば、特徴によって特徴づけられる、そういうゾウは存在しない。

② たとえば、ウマは、耳が立ち、たてがみが垂れ下がり、四本の脚に同じ〔かたちの〕蹄があり、尻尾には全体に毛がある（尻尾が束になった毛でできている）。もしこれらの特徴を離れてしまえば、特徴によって特徴づけられる、そういうウマは存在しない。

5.2.1.3 相に所相なし

以上のように、特徴をもつもの〔有相〕において、特徴が特徴づけの作用〔所相〕をもつことはなく、特徴をもたないもの〔無相〕においても、特徴が特徴づけの作用をもつことはない。特徴をもつものと特徴をもたないものとを離れて、まったく別の第三のもので、特徴によって特徴づけられるような存在もない。

それゆえ、〔どのような場合であれ〕特徴が特徴づけの作用をもつことはない。^{←49)}

5.2.2 相・可相の不成立

⁽⁵⁰⁾特徴〔相lakṣaṇa〕に特徴づけの作用〔所相lakṣaṇa〕がないのであるから、特徴づけられるもの〔可相lakṣya〕も成立しない。^{←50)} なぜか。特徴があるからこそ「特徴づけられるもの」が知られ、〔そう〕命名されるからである。

以上のような理由から、特徴〔相〕と特徴づけられるもの〔可相〕とはいずれも空なのである⁽⁵¹⁾。

5.3 結論

⁽⁵²⁾特徴と特徴づけられるものとが空であるから、万物もまた空なのである。^{←52)} なぜか。

⁽⁵³⁾特徴と特徴づけられるものとを離れて、別に存在〔物 bhāva〕があることはないからである。^{←53)}

⁽⁵⁴⁾存在がないのであるから、〔その対立概念である〕非存在〔非物 abhāva〕もない。^{←54)}

⁽⁵⁵⁾存在が減するから、〔それを〕非存在〔無物 abhāva〕と命名するのである。もし存在がなければ、なにが減したことを根拠に〔それを〕非存在とするのだろうか。^{←55)}

存在〔物 bhāva〕と非存在〔無物 abhāva〕とが空であるから、すべての有為の存在は空なのである。有為の存在が空であるから、無為の存在もまた空なのである。有為と無為とが空で

あるから、自我もまた空なのである。

第6章（「観一異門⁽⁵⁶⁾」）

6.1 主題の提示

また次に、すべての存在〔法 bhāva〕は空である。なぜか。

第19偈 特徴〔相 lakṣaṇa〕と特徴づけられるもの〔可相 lakṣya〕とは、同一体〔ekibhāva〕としても別異体〔異 nānābhāva〕としても成立しない〔不可得 na siddhir vidyate〕。同一体でも別異体でもないのであれば、〔特徴と特徴づけられるものという〕この二つのものがどうして成立しようか⁽⁵⁷⁾。

この特徴と特徴づけられるものとは、同一体としても成立せず、別異体としても成立しない。もし、同一体としても別異体としても成立しないのであれば、〔特徴と特徴づけられるものの〕これら二つは成立しない。

それゆえ、特徴と特徴づけられるものとはともに空なのである。特徴と特徴づけられるものが空であるから、すべての存在は空なのである。

6.2 本論

6.2.1 反論者による「相・可相成立」の主張

〔反論者が〕質問する。特徴と特徴づけられるものとは常に成立する。どうして成立しないことがあろうか。君が「特徴と特徴づけられるものとは同一体としても別異体としても成立しない」と主張するならば、〔私は次のように〕主張しよう。およそ存在〔物 bhāva〕には、(a)「特徴がそのまま特徴づけられるものであるもの（同一体）」、(b)「特徴と特徴づけられるものが異なるものであるもの（別異体）」、(c)「一部分が特徴で残りの部分は特徴づけられるもの⁽⁵⁸⁾」とがある、と。

6.2.1.1 「相が即ち可相なるもの」

⁽⁵⁹⁾→たとえば、識 (vijñāna) の特徴は〔それによって特徴づけられる〕識そのものであり、〔認識する (vijānāti) という〕働きをしている識を離れて別に識は存在しないし、また、たとえば、受 (vedanā) の特徴は受そのものであり、〔感受する (vedayati) という〕働きをしている受を離れて別に受は存在しない。^{←59)}

以上が、(a)「特徴がそのまま特徴づけられるものであるもの（同一体）」〔の実例〕である。

6.2.1.2 「相が可相と異なるもの」

仏陀が「渴愛 (trṣṇā) を滅することを涅槃の特徴〔涅槃相⁽⁶⁰⁾〕と名付ける」とお説きになられたように、愛は有為・有漏の法であり、滅は無為・無漏の法である。

たとえば、信 (śraddhā) には、三つの特徴がある。〔つまり、〕優れた人に仕えたいと願うこと、教えを聴きたいと願うこと、布施を行いたいと願うことである。この三つの事柄は、身

体的・言語的活動であるから、〔五蘊の中では〕色形の部門（色蘊）に含まれる。〔これに対して〕信は心作用であるから、意思の部門（行蘊）に含まれる。

以上〔の2実例〕を(b)「特徴と特徴づけられるものが異なるものであるもの（別異体）」と名付ける。

6.2.1.3 「可相の中の少分が相」

たとえば、正しい見解（正見）は〔八正〕道の特徴であり、道にとってはその一部分である⁽⁶¹⁾。

また、生・住・滅は有為の特徴であって、有為的存在にとってはその一部分である⁽⁶²⁾。

以上が、(c)「特徴づけられるものにとってその一部分を特徴と名付けるもの」である。

6.2.1.4 反論者の結論

それゆえ、(a)「特徴がそのまま特徴づけられるものであるもの（同一体）」があり、(b)「特徴と特徴づけられるものが異なるものであるもの（別異体）」があり、(c)「特徴づけられるものの中の一部分がその特徴であるもの」があるのである。君が「同一の場合も別異の場合も成立しない以上、特徴と特徴づけられるものとは成立しない」と主張することは正しくない。

6.2.2 論主による「相・可相成立」説の否定

6.2.2.1 「相が即ち可相なるもの」の否定

〔論主が〕答える。君が「(a)『特徴がそのまま特徴づけられるものであるもの（同一体）』がある。たとえば識などのように」と説くのは正しくない。なぜか。

① 特徴があるからこそ〔その存在が〕知られるものを〈特徴づけられるもの〉と名付け、そういう作用を〈特徴づけ〉とするからである。およそ存在というものは、自らを知ることはいできない。たとえば、指が指自身に触れることができず、眼が眼自身を見ることができない⁽⁶³⁾ように。それゆえ、君が「識は、特徴であると同時に特徴づけられるものである」と主張することは正しくない。

② また、次に、「特徴がそのまま特徴づけられるもの」があるならば、「これは特徴で、それは特徴づけられるものだ」と区別することは出来ないはずである。もし、「これは特徴で、それは特徴づけられるものだ」と区別するならば、「特徴がそのまま特徴づけられるもの」と説くことは出来ないはずである。

③ また、次に、「特徴がそのまま特徴づけられるもの」があるならば、原因と結果が同一になってしまうだろう。なぜか。特徴は原因であり、特徴づけられるものは結果であり、両者は同一のものとなるからである。ところが、現実には〔原因と結果は〕同一ではない。それゆえ、「特徴がそのまま特徴づけられるもの」というのは正しくない。

6.2.2.2 「相が可相と異なるもの」の否定

君が、(b)「特徴と特徴づけられるものが異なるもの（別異体）」と主張するならば、これもまた正しくない。

① 君は「渴愛を減することが涅槃の特徴だ」と説くが、「渴愛が涅槃の特徴だ」とは説か

ない。もし「渴愛が涅槃の特徴だ」と説くのであれば、「特徴と特徴づけられるものが異なる（別異である）」と主張することは出来よう。もし、「渴愛を減することが涅槃の特徴だ」と主張するのであれば、「特徴と特徴づけられるものが異なる（別異である）」と主張することはできない。

② また、君は「信には三つの特徴がある」と主張するが、〔実際には、これらの特徴は〕信と別なものではない。もし信がなければ、これら三つのものは存在しない。それゆえ、「特徴と特徴づけられるものが異なる（別異である）」ということはありません。

③ また、特徴と特徴づけられるものとが異なるのであれば、特徴にもまたその特徴がなければならぬ。つまり、悪無限となってしまう。これは、正しくない。それゆえ、「特徴と特徴づけられるものが異なる」ことはあり得ない。

④ 〔反論者が〕質問する。灯が自身を照らすことができると同時に他者を照らすことができるように、特徴は、自身を特徴づけることができると同時に他者をも特徴づけることができるだろう。

〔論主が〕答える。君が説く灯の喩えは、〔第4章で論じた、生・住・滅という〕三つの有為の特徴の中で、すでに論破した。また、〔君の反論は〕自身の先ほどの所説と矛盾する。君は以前は「特徴と特徴づけられるものとは異なる」と言いながら、今は「特徴は自分を特徴づけることができると同時に他者をも特徴づけることができる」と主張する。これは正しくない。

6.2.2.3 「可相の中の少分が相」の否定

また、君が「(c)特徴づけられるものの中の一部分が特徴であるもの」を説くのは、正しくない。なぜか。このケース〔義〕は、〔両者が〕同一の中にある（後者が前者の部分集合をなす）か、または、別のものの中にある（互いに補集合をなす）か、のどちらかということである。同一と別異のケースについては、すでに〔上で〕論破しているので、一部分をなす特徴もまた論破されると理解しなければならない。

6.3 結論

以上のようにさまざまな理由から、特徴と特徴づけられるものとは、同一としても成立せず、別異としても成立せず、さらに第三のものが特徴と特徴づけられるものを成立させることもない。それゆえ、特徴と特徴づけられるものとは、いずれも空である。この二つが空なのであるから、すべての存在はみな空なのである。

第七章（「観有無門⁽⁶⁴⁾」）

7.1 主題の提示

また、次に、すべての存在は空である。なぜか。存在と非存在とは同時にあるとしても不合理であり、同時にあるのではないとしても不合理だからである。〔次の偈に〕説くように。

第20偈 存在と非存在は同時にはない。非存在を離れて存在はない。非存在を離れることなくして存在があるならば（両者が同時にあるならば）、存在は常に非存在というようになってしまう⁽⁶⁵⁾。

7.2 本論

7.2.1 「有と無は同時にあらず」

存在性 (bhāva) と非存在性 (abhāva) は本性として対立矛盾するので、一つの存在 [法 bhāva] の中に一緒にあるはずはない。ちょうど、生まれるときに死はなく、死ぬときに生はないようなものである。このことは『中論頌』の中に既に説いてある⁽⁶⁶⁾。

7.2.2 「有と無は異時にあらず」

もし「非存在を離れて存在があっても過失はない」と言うのであれば、それは正しくない。なぜか。非存在を離れてどうして存在がありえようか。たとえば、〔君自身が〕先に〔本論第4章の第9偈の解説の中で〕「ある存在（法 bhāva）が生起するとき、それ自身を含めて〔滅などの〕七つの法 (dharma) が一緒に生起する」と説いたように。〔また君が自説の論拠としている〕『アビダルマ』の中に「存在は無常性〔無常 anityatā⁽⁶⁷⁾〕と一緒に生起する。無常性は衰滅をその特徴としているのであるから、非存在と名付ける」と説いているように。

それゆえ、非存在を離れて存在は生起しない⁽⁶⁸⁾。

7.2.3 「無常」の否定

7.2.3.1 「無常は有と同時にあらず異時にもあらず」

① もし、無常性を離れることなくして存在が生起することがあるのであれば、存在は常に非存在である。⁽⁶⁹⁾もし、存在がつねに非存在であるならば、最初から持続（住）というものはない。⁽⁶⁹⁾たえず〔無常性によって〕破壊されているからである。ところが現実には、持続は存在する。それゆえ、存在は常に非存在だというわけではない。

② もし、無常性を離れて、存在が生起することがあるのであれば、これも正しくない。なぜか。無常性を離れて存在は現実に生起することはないからである。

7.2.3.2 「無常」の効力の否定

7.2.3.2.1 反論「無常は有と共なるも効力は後に発生す」

〔反論者が〕質問する。存在が生起するときに、既に無常性はあるものの〔その効力は〕まだ発生していない。消滅するときにやっと〔その効力が〕発生して、この存在を破壊するのである。そのように、⁽⁷¹⁾生・住・滅・老・得⁽⁷⁰⁾〔という法〕は、すべて〔それにふさわしい〕時機を待って発生するのである。⁽⁷¹⁾存在が生起するときには、生〔の法〕が働いて存在を生起させ、生起と衰滅との中間においては、住〔の法〕が働いてこの存在を持続させ、衰滅するときには、無常性〔の法〕が働いてこの存在を衰滅させるのである。老〔の法〕は、生起したものを変化させて持続〔の状態〕に至らせ、持続しているものを変化させて衰滅〔の状態〕に至らせ、無常性が〔この存在を〕破壊するのである。得〔の法〕は、常に〔生・住・滅・老

の）四つの法が〔その作用を〕遂行するようにするのである。

それゆえ、存在（法）は、間違いなく無常性ととともに生起するのであるが、存在（有）が〔そのまま〕常に非存在だというわけではない。

7.2.3.2.2 答論

〔論主が〕答える。

7.2.3.2.2.1 「無常は有と共にあり」の否定

① 君が「無常性は衰滅をその特徴として、存在とともに生起する」と主張するのであれば、生起するときには〔無常性の働きによって〕存在は破壊されるはずであり、破壊されるときには〔無常性の働きが終わっているので〕存在は生起することになるはずである。

② また、次に、生と滅〔の法〕は、一緒にあることはない。なぜか。衰滅するときには生起があるはずはなく、生起するときには衰滅があるはずはない。生起と衰滅とは対立矛盾するからである。

③ また次に、君が奉じる教理〔汝法〕では「無常性は住と一緒に生起する」とあるが、存在が破壊されるときには、持続があるはずはなく、もし持続するのであれば、破壊されることはないであろう。なぜか。持続と衰滅とは対立矛盾するからである。老の〔法が働く〕ときには、住〔の法〕はなく、住の〔法が働く〕ときには、老〔の法〕はない。それゆえ、君が「生・住・滅・老・無常性・得は、もともと一緒に生起する」と主張するのは錯乱である。なぜか。この存在が、もし無常性と一緒に生起するのであれば、無常性は破壊を特徴としており、およその〔物 bhāva〕が生起するときには破壊という特徴はなく、持続するときにもまた破壊という特徴はないからである。そのとき、無常性の特徴はないのではないか。

7.2.3.2.2.2 「効力は後に発生」の否定

認識することができるから識と名付けるのであって、認識することができなければ識の特徴はない。感受することができるから受と名付けるのであって、感受することができなければ受の特徴はない。憶念することができるから念と名付けるのであって、憶念することができなければ念の特徴はない。生起することが生の特徴であって、生起しなければ生の特徴ではない。持続は住の特徴であって、持続しなければ住の特徴ではない。変化は老の特徴であって、変化しなければ老の特徴ではない。寿命が衰滅していくのが死の特徴であって、寿命が衰滅しなければ死の特徴ではない。

同様に、破壊は無常性の特徴であって、破壊〔の作用〕を離れれば、無常性の特徴はない。もし、生・住のときには無常性はあったとしても破壊することができず、後になって存在を破壊することができるのであれば、どうして一緒に生起する必要があるのか。このように、存在が破壊されるちょうどそのときには、無常性はなければならないのである。

それゆえ、「無常性は一緒に生起してはいるが、後になってはじめて存在を破壊するのだ」ということは、正しくない。

7.3 結論

以上のように、存在と非存在が一緒にあることは成立しない。一緒にはないこともまた成立しない。それゆえ、存在と非存在とは空である。存在と非存在とが空であるから、すべての有為は空である。すべての有為が空であるから、無為もまた空である。有為と無為とが空であるから、人 (sattva) も空なのである。

3 検討すべき問題点

上に訳出した5章のうち、第3章は、因果関係から見た諸法の空・不生の証明、第4～第7章は論理的関係から見た諸法の空・不生の証明である。第1章、第2章、第10章の3章が、いずれも『中論頌』には見られない新しいテーマについての詳細な立論であるのに対して、今回訳出した第3～第5章では、『中論頌』に見られるテーマをその偈頌を中核に置いて解説している。また、第6章は第5章で取り上げた「相と所相」の問題を「相と可相」の観点から三句分別をもちいて論じているが、ここに見られる、第三選言肢を「全体とその部分（もしくは相互に補集合）」とする論法は、『中論頌』はじめ『無畏論』『青目註』において明確なたちでは示されなかったものである⁽⁷²⁾。さらに、第7章では、第4章で取り上げた「有為の三相」の問題を、「四相」として取り上げ、それを「有と無」の観点から論じたものである。これもこのままの形で『中論頌』『無畏論』『青目註』には見られないものである⁽⁷³⁾。

これら5章に見られる問題点を以下に検討してみよう。

まず、第1点として、『中論頌』の所論に依拠した第4・第5章を考えて見たい。その大きな特徴は、『中論頌』の偈頌の解説部分で、『青目註』と『無畏論』の当該部分の釈を、適宜、取捨選択して利用している点である。第4章で言えば、4.2.1.1の注(17)、4.2.1.2.1の注(20)、および4.2.1.3.1の注(26)でそれぞれ指摘した部分では『無畏論』を捨てて『青目註』の釈を取り、4.2.1.2.2の注(22)、4.2.1.3.2の注(28)・(37)・(39)、4.2.2の注(44)の部分では『青目註』を取らずに『無畏論』の釈を採用する、という風にである。4.2.1.3.1の注(24)、4.2.1.3.2の注(33)・(35)・(41)・(43)は、もともと両者がきわめて近似している部分であるが、両者のいずれかを利用していることに違いはない。上記の中で、特に気になるのは、注(28)（およびその前の注(27)）で指摘した箇所である。ここは分節4.2.1.3.2の①に相当し、アピダルマ（有部）の「本生・生生」の理論を否定する一連の主張の冒頭部分である。ここに置かれた第10偈は『中論頌』七・5を引用したものであるが、漢訳系（『青目註』『般若灯論釈』『大乘中観釈論』）では、原文のc句を「生生は本生から生起するの（maulena janitas）」とし、それ以外の伝本では、「本生からまだ生じていないもの（＝生生）（maulenā-janitas）」としているが、『十二門論』は、偈は前者に拠り、直後の釈では、『無畏論』に近似した説明を付している。これは、両者の違いを見過ごした結果のミスというよりも、意図的に

行った編集上の配慮と考えられる。サンスクリットでは、偈の釈はほぼ同じ内容を語句を言い換えながら説明することが少なくなく、それを翻訳してしまうと、特に漢文の場合、ほぼ同じ内容を散文でくり返すだけになってしまう。現に『青目註』はそうになっており、それを避けるために、原文が異なるために説明の仕方も異なっている『無畏論』の釈を利用したのではないだろうか。かりに錯誤によるものとしても、また、上で述べたように意図的なものであっても、ここには「著者」ではなく「編集者」の目が働いていると言えよう。

また、次の第5章では、全体の分量の6割以上（5.2.1の注(49)の部分）が『無畏論』の釈の流用であり、残りの部分の大半は『中論頌』の内容を散文でまとめたものである。実は、同様の事例が最終章（第12章「観生門」）にも見られる。第12章は諸法の空・不生を主張する『十二門論』全体を総括する章であるが、その大半は『無畏論』七・14の釈の部分の引用（流用）になっている⁽⁷⁴⁾。この七・14（およびその釈）は有為の三相の一つである「生」の不成立を論じたものであり、そのことは引用箇所最後に「住と滅もまた同様である」とあることから明らかである。つまり、ものの生起一般を否定すべきところで、有為の三相の「生」の否定論をそのまま引用（流用）しているのである。しかも、著者は、「住と滅もまた同様である」の部分を含めて、該当箇所をそのまますべて省略することなく引用（流用）している。ものの生起一般の否定と、生起を可能にする法としての「生」の否定と、究極的には同じことであるとしても、このようないわば「安易な」流用（というより転用）は、著者（というより編集者として）の執筆態度を端的に示していると言えよう。

第2点として、「無」の「相」についての所論を見てみたい。先に挙げた第4章の『中論頌』とその注（『無畏論』『青目註』）を使った「有為」の「相」についての考察は4.2.1.3.3の小結で終わり、4.2.2は「無為」の「相」の考察になる。ここは『中論頌』には見られない所論を取り扱っているところであるが、4.2.2.2で「無相の衣」の喩えを挙げている。すでに注(45)で示しておいたように、この喩えは『ニヤーヤ・スートラ』2・2・8への諸注釈に見られるものである。「無」というものの特徴、という論題を取り上げるところに、『十二門論』の書かれた思想史的背景が現れていると思われるが、「著者」には同様のテーマを論じた『ニヤーヤ・スートラ』やその諸注釈についての知識があったのだろうか。わずか1例で判断することは無謀かも知れないが、『廻諍論』を知っていたと思われる「著者」⁽⁷⁵⁾が『ニヤーヤ・スートラ』およびその諸注釈をも知っていた可能性はあるのではないだろうか。

第3に、注目すべきは、第7章の生・住・滅（無常性）・老・得の五法の俱起の説である、この部分（7.2.3.2.1）は『青目註』『無畏論』のいずれにも対応箇所はない。この「得」を、いわゆる「得・非得（prāpti-aprāpti）」の「得」とするのであれば、注(70)で指摘しておいたように、きわめて特異なアビダルマの論を展開していることになる。また、これを、同じ注(70)で指摘したように、「俱有（samanvaya, samanvāgama）」の意に取れば、『無畏論』が主張している「十五法」のうちの五法を述べていることになる。『中論頌』七・4の釈で『青

目註』は「七法」を、『無畏論』は「十五法」を、それぞれ主張しているが、『十二門論』の「著者」(あるいは「編集者」)は、この『中論頌』七・4の引用である第4章第9偈の釈の部分(4.2.1.3.1)では、『無畏論』の「十五法」説を捨てて『青目註』の「七法」説を採用していたのである。そうすると、この『十二門論』の「著者」(「編集者」)は、7.2.2では『青目註』が主張する「七法」説を想定反論者に述べさせ、すぐ後の7.2.3.2.1では、『無畏論』が主張する「十五法」に依拠した理論を反論者に展開させていることになる。つまり、『十二門論』の「著者」(「編集者」)は、「七法」説と「十五法」説とをそれぞれ前提とした全く別の理論を想定反論者の意見に共存させていることになるのである。

このように、この第7章が言及する「得」が、「得・不得」の「得」であれば、反論者として想定した部派あるいはそのアビダルマ敎学がどのようなものか大きな疑問が残ることになり、また、今見てきたように、「十五法」の「俱有」の意だとすれば、異なる部派(おそらく有部と犢子部)の主張を混在させてしまった編集上のミスということになるであろう。

以上、第3～第7章に見られる主な論点を確認してきたが、以上のことからだけでも、『十二門論』の「著者」は、『中論頌』に見られる論点に関しては『無畏論』『青目註』を利用・転用して巧みに編集してまとめ、『中論頌』に見られないテーマに関しては、『空七十論』やその他の文献(おそらく『廻諍論』や『サーンキヤ・カーリカー』『ニヤーヤ・スートラ』およびその注釈など)を利用しつつ全体を構成していることは明らかであろう。

『十二門論』は「訳出」の事情にも不明な点が少なくなく、僧叡による序自体、後代の偽作であるとする説もある⁽⁷⁶⁾。この点をも含めて、さらに『十二門論』に関する論考を重ねていきたい。

〔略号〕

- ABh Akutobhayā, Tib: dBu ma rtsa ba'i 'grel pa ga las 'jigs med, Otani No.5229 (dBu-ma Tsa 34a2-113b8), Tohoku No.3829 (dBu-ma Tsha 29b1-99a1).
- AKBh Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, P. Pradhan (ed.), Revised Second Edition with Introduction and Indices by A. Haldar, Patna, 1975.
- DN Dīgha-Nikāya, 3 vols., PTS (Pāli Text Society) .
- MN Majjhima-Nikāya, 3 vols, PTS.
- NS Nyāyadarśanam: with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭikā & Viśvanātha's Vṛtti, Taranatha (ed.), Rinsen Sanskrit Text Series I-1, 2, Kyoto, 1982.
- Pp Madhyamakavṛttiḥ, Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, par Louis de la Vallée Poussin, St.Petersburg, 1913.

〔参考文献〕

- 瓜生津隆真 [1974]:「空七十論」『大乘仏典 龍樹論集』中央公論社、89-132頁、373-377頁。
- 梶山 雄一 [1974]:「ヴァイダルヤ論」『大乘仏典 龍樹論集』中央公論社、185-229頁、387-399頁。
- 木村 宣彰 [2009]:『中国仏敎思想研究』法蔵館。
- 五島 清隆 [2002a]:「『十二門論』の冒頭偈について」『種智院大学研究紀要』第3号、79-104頁。

- [2002b]: 『『十二門論』の構成と著者問題』『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアピタルマへ』平楽寺書店、447-465頁。
- [2002c]: 『『十二門論』に見る主宰神否定論—苦の由来をめぐる—』『基督教研究』（同志社大学神学部基督教研究会）第65巻第1号、46-72頁。
- [2003]: 『『十二門論』における縁起思想—第1章「観因縁門」を中心に—』『種智院大学研究紀要』第4号、48-70頁。
- [2004]: 『『十二門論』と龍樹・青目・羅什』『印度学仏教学研究』第53巻第1号、380-376頁。
- [2005a]: 『仏典における「十二門」の用例と意義について—『十二門論』の書名との関連で—』『種智院大学研究紀要』第6号、55-71頁。
- [2005b]: 『『十二門論』における因中有果論・無果論の否定（1）』『頼富本宏博士還暦記念論文集』（下巻）、49-62頁。
- [2007]: 『『十二門論』と龍樹・青目・羅什(2)—特に青目について—』『印度学仏教学研究』第55巻第2号、932-926頁。
- [2009]: 『『十二門論』における因中有果論・無果論の否定（2）』『仏教学会紀要』第15号、29-51頁。
- 櫻部 建 [1969]: 『俱舍論の研究 界・根品』法蔵館。
- 三枝 充恵 [2000]: 『縁起の思想』法蔵館。
- 寺本 婉雅 [1937]: 『梵漢独対校 西藏文和訳 龍樹造・中論無畏疏』京都。再版：国書刊行会。
- 本庄 良文 [1995]: 『『俱舍論』七十五法定義集』『三康文化研究所年報』第26/27号、1-30頁。
- 三宅伸一郎 [2000]: Comparative Table of the Golden Manuscript Tenjur in the dGa'-ldan Monastery with the Peking Edition of Tenjur, 『真宗総合研究所研究紀要』第17号、1-65頁。
- 宮元 啓一 [2008]: 『インドの「多元論哲学」を読む—プラシャスタパーダの『パダールタダルマ・サンガラハ』』春秋社。
- 中村 元 [1983]: 『II インド論理学・術語集成—邦訳のこころみ—』『法華文化研究』第9号、1-241頁。
- [1996]: 『ニヤーヤとヴァイシェシカの思想』（決定版中村元撰集・第25巻）春秋社。
- Cheng, Hsueh-li [1982]: *Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise*, Translated, with Introductory Essays, Comments, and Notes, Studies of Classical India 5, Dordrecht, Boston, England, D.Reidel Publishing Company.
- Huntington, C. W. [1986]: *The Akutobhayā and Early Indian Madhyamaka*, Vol. I II, Ph.D. diss., The University of Michigan.
- Lindtner, Christian [1982]: *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Indiske Studier IV, Copenhagen.
- Pandeya, Raghunath [1981]: *The Madhyamakasastra of Nāgārjuna with the Commentaries Akutobhayā by Nāgārjuna, Madhyamakavṛtti by Buddhapaṇita, Prajñāpradīpavṛtti by Bhāvaviveka, Prasannapadāṇvṛtti by Candrakīrti Critically Reconstructed*, Volume 1, Delhi.
- Sastri, N. Aiyaswami [1954]: "Dvādaśamukha Śāstra of Nāgārjuna", *Visva-Bharati Annals*, Vol. VI, Santiniketan, pp.165-231.

〔注〕

- (1) 五島 [2002a] [2002b] [2002c] [2003] [2004] [2005a] [2005b] [2007] [2009]。
- (2) 順に、五島 [2003]、[2005b] と [2009]、[2002c] である。
- (3) 底本には『大正新脩大蔵経（以下、Taisho）』第30巻（No. 1568 159a-167c）を使用した。〔大〕

は大正蔵經の本文の読み、〔三〕は脚注に挙げられる宋・元・明の三版に共通の読みを示す。翻訳にあたっては、必要に応じて原文の漢語を〔 〕内に示し、理解に資すると思われる場合はその原語として想定されるサンスクリットもそこに表示することとする。その他、〔 〕は語句の補充、()は語句の説明、「」は直接的引用、くゝは趣意・要約を示す。また、『中論頌』七・4は、『中論頌』第7章の第4偈を示す。なお、脚注番号が指示する箇所が長い場合、その範囲を明確に示すために、例えば、^{(1)→ …… ←(1)}と表記する。この番号は、当該範囲の最後にくるべき番号で示される。『無畏論』のチベット訳テキストに関しては、D：デルゲ版、G：ガンデン寺所蔵金写テンギュール（三宅〔2000〕参照）、H：Huntington〔1986〕、P：北京版の略号を用いる。（ただし、紙幅の関係上、チベット文本文は省略する。）

- (4) 「観縁門」とは、「縁 (pratyaya) を考察する章」の意。前の第2章では、どんなかたちであれ実有を前提とする限り因果関係そのものが成立しないことを主として因中有果、因中無果の観点から論じたが、この第3章では、法の実有を前提とするアビダルマの因果論も同様に成立しえないことを、とくに「四縁」に即して論破する。内容的には『中論頌』一・8～14（『青目註』10～16）の所論に合致する。
- (5) この偈は『中論頌』一・11（『青目註』13）の引用。
- (6) 『月称釈』（月称釈『プラサンナパダー』）一・11の釈では「集合した (samudita) 糸 (tantu) [や刷毛、織機、梭、細棒] などにも布 (paṭa) はない」とある (Pp 87.10)。
- (7) この偈は『中論頌』一・2（『青目註』5）の引用。『月称釈』のほか、漢訳・チベット訳に残るすべての注釈において、反論者の偈とされる。例えば『青目註』では直前に「問うて曰う。阿毘曇人の言わく……」とある。
- (8) 『中論頌』一・10cの「これがあるときにかれがある (satidam asmin bhavati)」に相当する。ここは増上縁の説明だが、この句は、初期仏教においては、最も整備された十二因縁説の要約として (imasmiṃ sati idaṃ hoti)、しばしば登場する。三枝〔2000〕187-212頁（第9章「これがあるとき、かれがある」）参照。
- (9) ここは、第2章でおこなった「因中有果論」否定の論法を用いている。この因を、因 (hetu) と縁 (pratyaya) とその集合 (samudita, sāmagrī) とに分けて、いずれの場合にも成立しえないことを主張しているのである。
- (10) 『無畏論』I・14の釈にみられる rigs pas rab tu brtags na (*yuktyā parikṣya) に相当する。
- (11) この一節は、『中論頌』第20章「集合の考察 sāmagriparikṣā」（『青目註』「観因果品」）での所論を前提としている。
- (12) この偈は『中論頌』一・12（『青目註』14）の引用。
- (13) この部分は『無畏論』一・12の釈に近似する。
もし「その結果は〔諸縁の中に〕存在しなくても諸縁から生じる」と考えるのであれば、〔結果が〕いま存在していないという点では同じである縁ならざるものからも、どうして生じないのであろうか。(ABh D 35a1, G 48a1-2, P 41a6-7, H p. 260, Pandeya〔1981〕p.39.)
『青目註』一・14の釈は「若し因縁の中に果を求むるも不可得ならば、何の故に非縁より出でざるや。如し泥の中に瓶無くば、何の故に乳の中より出でざるや」とする。
- (14) ここで我の非存在・空が示されるのは唐突な感を与えるが、第1章の末尾には、「有為の存在ですら空なのであるから、〔有為の存在を根拠とする〕自我が空であることはいうまでもない。五蘊・十二処・十八界という有為の存在を根拠にして自我の存在を主張することは、燃料を根拠にして火の存在を主張するようなものだ。もし、〔五〕蘊・〔十二〕処・〔十八〕界が空であるならば、これが自我だと説き示すことが出来るようなものなどまったく存在しない。ちょうど、燃料がないときに、火があるとは説き示すことができないように」とある。この「有為空→無為空→自我空 (→一切法空)」という定型句は、多くの章の結論部に置かれる。
- (15) 「観相門」とは、「〔有為と無為の〕特徴を考察する章」の意。有為であれ無為であれ、およそ特徴 (相) というものが成立しえないことを論じる。冒頭偈 (第7偈) 以外の10偈 (第8～17偈)

は全て『中論頌』第7章「有為の考察 *saṃskṛtaparīkṣā*」（『青目註』「観三相品」）のものであり、内容的にもほぼ合致する。

- (16) この偈に合致するものは『中論頌』中に見出せず、著者の手になるものと思われる（五島 [2002a] 90-91頁参照）。
- (17) 『青目註』五・3の釈に「如有峯有角尾端有毛頸下垂頤是名牛相」とある（Taisho Vol.30 7b24-25）。『月称釈』第7章にも「喉の下垂皮などの特徴（*sāsnādika-lakṣaṇa*）」（*Pp* 175.8）とあり、『俱舍論』「根品」第二でも言及される（*AKBh* 78.6-7）。この牛の特徴は、『ヴァイシェーシカ・スートラ』2・1・8の記述に合致する。「角を有し、背の上に隆肉があり、尾端に毛があり、喉の下に垂皮があるというのがく牛たること」についての可見的な証因（*liṅga*）である」（中村 [1996] 643頁）。パタンジャリの『マハーバーシュヤ』にも「さて、『牛』というこの事例において何がことばなのか。のど袋・尻尾・こぶ・ひづめ・角（*sāsnā-līṅgūla-kakudak-hura-viśāṇa*）を有する対象なるもの、それがことばなのか。否である、と言われる。それはく実体」と呼ばれるものである」とある（中村 [1996] 643頁）。
- (18) 「口円」は〔大〕には欠く。〔三〕により補う。
- (19) 『月称釈』にも「広い底と垂れた口と長い頸などは〔瓶の〕特徴であり、瓶は特徴づけられるものである（*prthubudhnalambauṣṭhadirghagrivatvādini lakṣaṇāni, gaṭo lakṣyaḥ.*）」（*Pp* 214.1-2）とある。なお、『百論』には、「泥団の如く、団より底、底より腹、腹より咽、咽より口と、前後に因果を為す」（Taisho Vol.30 177b2-3）とある。
- (20) 『青目註』第7章冒頭にある「是の三相は是れ有為にして、能く有為の相を作すと為すや、是れ無為にして能く有為の相と為すや」に近い表現。
- (21) この偈は『中論頌』七・1の引用。
- (22) 『無畏論』七・1の釈でこの部分に合致するのは以下の通り。
 先ず、もしその生が有為であるならば、それは〔生・住・滅の〕三つの特徴を持つことになるだろうし、その三つの特徴もまた別の三つの特徴を持つことになるであろうから、悪無限の誤謬に陥ることになるだろう。住と滅に関しても同様である。〔次に〕もしその生が無為であるならば、〔無為なるものが〕どうして有為なるものの特徴となりえようか。生・住・滅が存在しない場合に、どうして生が存在すると考えることができようか。（*ABh* D 85.6-7, G 61a3-5, P 51a.8-51b2, H p. 302, Pandeya [1981] p. 109.）
 この部分を『青目註』は、〈明と闇のごとく、生・住・滅は互いに矛盾対立する〉という観点から、三相が有為法でないことを論じる。なお、本文および上掲文中の「悪無限」の語は「無窮 Tib: *thug pa med pa*, Skt: *anavasthā*」の訳語であり、西欧論理学でいう「無限遡及」に当たるが、インド論理学では、ある結果の原因を無限に遡及する場合ばかりでなく、原因から結果が無限に発生する場合や、個別であるべき現象が普遍的な現象に無限に拡大される場合も含まれるので、こう訳しておく。
- (23) 『中論頌』七・33（『青目註』34）に〈生・住・滅が成立しないから有為は存在しない。有為が成立しないのに、どうして無為が成立しようか〉とある。
- (24) 『青目註』七・4の導入部に、「問うて曰う。『汝は三相を説きて無窮と為すも、是の事は然らず。生・住・滅は是れ有為なりと雖も、而も無窮に非ず。何となれば……』」とある。『無畏論』にも以下に挙げるように、ほぼ同じ表現がある。
 この点に関して、〔反論者が次のように〕言う。君の、生・住・滅に別の〔生・住・滅という〕有為の相があるとするなら悪無限の過失が付随する、と言った、その言葉に対して、〔私は〕次のように言おう。生・住・滅は有為ではあるが、悪無限の過失は付随しない。なぜかと言えば、〔次の偈に〕言う。（*ABh* D 43b6-7, G 61b6-62a2, P 52a1-3, H pp. 303-304, Pandeya [1981] p. 113.）
- (25) この偈は『中論頌』七・4の引用。原文では「生生はただ本生のみ（*kevala*）を生起させる」という点が強調される。「生^aに生^b・住^b・滅^bがあるなら、生^bにもさらに生^c・住^c・滅^cがあり、

生^cにも更に……という風に悪無限になる」という論主の論難に対する再反論。偈の趣旨は
 <生^a (=本生) を生じさせるのは生^b (=生生) だが、それを生じさせるのは、もとの生^aであ
 って、別に生^c生^d……などを考えなくてよい> ということ。

- (26) 『青目註』七・4の釈に措辞までほぼ合致する。『無畏論』は、『大乘中観釈論』『般若灯論』『月称釈』と同じく、十五法に即して説明する。『無畏論』によれば十五法とは、その法自体と、法の生、住、滅 (jig pa, bhaṅga)、俱有 (ldan pa, samanvāgama)、老、解脱、出離 (nges par 'byung ba, nairyāṇika)、生生、住住、滅滅、俱有俱有、老老、解脱解脱、出離出離である。なお、解脱と出離には、それぞれ正と偽 (log par rnam pa, mityā) がある。『月称釈』では滅を無常 (anityatā) とする。因みに、この十五法の主張者を『月称釈』(Pp 148.1) は「正量部」とし、漢訳『般若灯論釈』(Taisho Vol. 30 75c1) と観誓『般若灯論註』(D No. 3859 Sha 120b5) は「犢子部」とする。
- (27) この偈は『中論頌』七・5の引用。『十二門論』はc句を「生生は本生から生起するのに (maulena janitas)」とし、これは、他の諸漢訳 (『青目註』『般若灯論釈』『大乘中観釈論』) も同じである。これに対して、『中論頌』はc句を「本生からまだ生じていないもの (=生生) (maulenājanitas)」とする。『無畏論』も同様である (rtsa bas ma bskyed, maulenājanitas)。次注で示すように、『十二門論』の直後の解説では、あたかも原文が maulenājanitas であるかのように、「本生はまだ生生を生起させていないのに」とするが、これは、『十二門論』が本頌では『青目註』の解釈に従いながら、その釈は、『青目註』を捨て『無畏論』のそれをやや簡略化して採用しているからである。
- (28) 『無畏論』七・5の釈に近似する。
 もし、君のいう生生が本生を生起させるのであれば、本生によってまだ生起させられていない君のいうその生生が、かの本生をどうやって生起させるのだろうか (生起させるはずがない)。それ自身まだ生起していないのであるから。(ABh D 44b3-4, G 63a5, P 53a2-3, H p. 307, Pandeya [1981] p. 115.)
 ここは、以下に挙げる『月称釈』の文言の方が『十二門論』に近いと言えよう。
 もし、そのように、生生が本生を生起させると〔君が〕考えるなら、いま、本生によってまだ生起させられていないとき、その生生は、どうやって、本〔生〕を生起させるのだろうか。
 yadi tathotpādasyotpādo mūlotpādasya janaka iti mataṃ, sa katham idāniṃ maule-
 notpādenānutpāditaḥ sam utpādotpādo maulaṃ janaṣyati // (Pp 150. 4-5)
- (29) この偈は『中論頌』七・6の引用。第10偈と同じ問題が、ここにも見られる。『十二門論』はc句を「本生はかの生生から生起したのであるのに (maulaḥ sa tena janitas)」とし、他の諸漢訳 (『青目註』『般若灯論』『大乘中観釈論』) も同じである。これに対して『中論頌』は「それ (生生) によってまだ生ぜられていないその本〔生〕が (maulaḥ sa tenājanitas)」とする。これは『無畏論』も同様である (des ma bskyed pa'i rtsa ba des, maulaḥ sa tenājanitas)。また、前偈の場合と同じく、直後の解説では、あたかも原文が maulaḥ sa tenājanitas であるかのように、「本生が実際にまだ生じていないとき」とする。『十二門論』の以下の解説は、『無畏論』とは異なり、『青目註』のそれに近い (ただし、表現や措辞は異なる)。
- (30) この偈は『中論頌』七・7 (『青目註』7、8) の引用。『十二門論』の原文は「是生生生時 或能生本生 生生尚未生 何能生本生」。これを『青目註』は「若生生生時 能生於本生 生生尚未有何能生本生 若本生時 能生於生生 本生尚未有何能生生生」とし、二偈に引き延ばして訳している。これは、相当梵文 (ayam utpadyamānas te kāmam utpādayed imam / yadimam utpādayitum ajātaḥ śaknuyād ayam //) にある代名詞 (ayam, imam) がそれぞれ本生と生生のいずれをも指しうるからである。
- (31) この反論者の主張は、『中論頌』七・8 (『青目註』9) の趣旨を散文で示したものだ。
- (32) この偈は『中論頌』七・9 (『青目註』10) の引用。『廻諍論』第37偈とほぼ同内容。
- (33) 『青目註』七・10の釈に近似し、『無畏論』七・9の釈とほぼ合致する。『無畏論』七・9の釈は

以下の通り。傍線部以外はほぼ合致する。

この場合、灯の中に闇は存在せず、その灯が存在するところにもまた闇は存在しない。灯の中に闇が存在せず、その灯が存在するところにもまた闇が存在しない場合に、さて、灯は、自と他の本体 (ātman) を照らしたりするだろうか。ちょうど〔鼠 (mūṣika) を殺す (vadha) から猫のことを鼠殺し (mūṣikavadha) という、その〕猫と鼠の関係のように、闇 (tamas) を破壊する (vadha) からこそ、〔灯のことを〕「照明 (prakāśa)」というのであるのに、その闇の破壊者 (tamovadha) でありながらも灯は自と他の本体に対して〔闇を破壊するという〕作用をすることはないのであるから、灯は、自らの本体を照らすこともなく、他の本体を照らすこともないのである。(ABh D 45a4-6, G 64a3-6, P 53b4-6, Hp. 310, Pandeya [1981] p. 118.)

なお、「殺す者 (=猫) と殺される者 (=鼠)」の比喩は、ケーシャヴァミシュラの『タルカパーシャー』では次のように用いられている。

〔主張〕殺す者 (=猫) を見るということは、殺される者 (=鼠) がいないということを理解するための証印である。〔理由〕何となれば〔殺される者がいないという〕その状態が存在するから。〔実例〕何となれば、火などの理解を生ずる原因である煙などの場合と同様である。…… (中村 [1983] 15頁)。

また、プラシャスタパーダの『パダールタダルマ・サングラハ』では、一方の生起が他方の消滅と一瞬、同時に成立すること (たとえば数二性の知識と数二との関係) の説明として「殺される者と殺す者」の喩えを用いる (宮元 [2008] 81頁)。

(34) 注(31)で指摘した箇所再録だが、こちらの方が『中論頌』の偈に近い。

(35) 『青目註』七・11、および『無畏論』七・10の導入部に酷似する。『無畏論』七・10の導入部は以下の通り。

この点に関して、〔反論者が次のように〕言う。生じつつある灯が闇を破壊するのであるから、灯とその灯があるところに闇はない。〔次の偈に〕言う。(ABh D 45a6-7, G 64a6-b1, P 53b7, Hp. 310, Pandeya [1981] p. 118.)

なお、『月称釈』においても反論者は次のように主張する。

しかしながら、生じつつある灯こそが闇を打ち払うから、その場合、灯の中には闇は存在しないし、灯があるところにもまた闇は存在しない、ということは成立する。yasmāt tūtpadyamānenaiva pradīpena tamo niḥataṃ, tatra pradīpe nāndhakāro 'sti, yatra ca pradīpo 'sti tatrāpy andhakāro nāstīti yujyate / (Pp 152. 5-6)

(36) この偈は『中論頌』七・10 (『青目註』11) の引用。『廻諍論』第38偈とほぼ同内容。

(37) 以下に挙げる『無畏論』七・10の釈に酷似する。

どうして生じつつある灯が、闇を破壊することがあろうか。灯は、生じつつあるその時には、闇に出会うことはないからである。(ABh D 45a7-90.1, G 64b1-2, P 53b8, Hp. 311, Pandeya [1981] p. 119.)

(38) この偈は『中論頌』七・11 (『青目註』12) の引用。『廻諍論』39偈とほぼ同内容。ほかに、『百論』の婆藪開士釈にはくインド (天竺) で灯を燃やして中国 (振旦) の闇を破壊することになる」とある (Taisho Vol.30 169a11-13)。『ヴァイダルヤ論』では「すべての山の洞穴のなかにある闇を除く」とする (梶山 [1974] 191頁、388頁訳注(9)参照)。

(39) 以下に挙げる『無畏論』七・11の釈に近似する。

もし、このように、「灯は〔闇に〕到達することがなくても、闇を破壊する」と考えるのであれば、それについて次のように言おう。

もし、灯が〔闇に〕到達することがなくても、闇を破壊するなら、全世界にある闇をも、ここにある灯が破壊することになるだろう。〔近くても遠くても〕到達することがない点で似ているのであるから、生じつつある灯がここにあるこの闇を破壊する場合と、全世界にある闇を破壊しない場合とに、どのような違いがあろうか。それゆえ、生じつつある灯は、闇に到

達することはないのであるから、闇を破壊することはない。(ABh D 45b1-3, G 64b3-5, P 54a1-4, H p. 311, Pandeya [1981] p. 120.)

下線部は『青目註』とも対応する。またこの部分は『月称釈』にも近い。

もし、到達することなくして、灯によって闇が破壊されるのであれば、その場合、まさにここにある灯が、全世界にある闇を破壊するだろう。近くにある〔闇〕と同じように到達していないのだから、という趣意である。yady aprāpyaiva pradīpena tamo nihataṃ, evaṃ sati, ihaṣṭha eva pradīpaḥ sarvalokasthaṃ tamo nihanīṣyati, aprāptatvāt samīpastham ivety abhiprāyaḥ / (Pp 153.3-4)

- (40) この偈は『中論頌』七・12 (『青目註』13) の引用。『廻諍論』第36偈とほぼ同内容。『ヴァイダルヤ論』にも類似のストロアがある (梶山 [1974] 192頁)。

- (41) 『青目註』七・13の釈に内容・措辞とも類似するが、『無畏論』七・12の釈は両者に比べてやや詳しくなっている。『無畏論』七・12の釈は以下の通り。下線部は『十二門論』『青目註』とも、対応箇所を欠く。破線部は、『十二門論』に対応するが、『青目註』とは対応しない。

もし、「灯が自と他の本体を照らす」と考えるのであれば、その場合、灯とは対立の関係にある (vipakṣabhūta) 闇もまた、自と他の本体を覆い隠すことであろうことは確実である。闇が自らの本体を覆い隠すのであれば、闇の対象となっているさまざまな物は、常に明らかになってしまうであろうから、それは望ましくない (不合理である)。もし、灯と対立の関係にある闇が自と他の本体を覆い隠さないのであれば、その場合、「対の一方 (pakṣa) である灯は自と他の本体の両方を照らす」と〔君が〕主張したことは不合理である。このように、まず、〔灯と闇〕の譬えが除かれるだろう。今は、このことに関し、君の灯の譬えが表示する生が自と他の本体を生起させる、というそのことを〔次の偈で〕述べよう。 (ABh D 45b4-6, G 64b6-65a3, P 54a5-8, H p. 312, Pandeya [1981] p. 121)

なお、『月称釈』は次の通り。

対をなしているのであるから、灯のように、闇もまた、自と他の本体における作用をなすであろう。それゆえ、他〔を覆い隠す〕ように、〔自らの〕本体をも覆い隠すであろう。そして、もし、闇が本体を覆い隠すのであれば、そ〔の闇〕が知覚されることはないであろう。壺などのように、闇によって覆い隠されるからである。pratidvanditvāt pradīpavat tamo 'pi svaparāt-magataṃ vyāpāraṃ kariṣyati / tataś ca paravad ātmānām api cchādayiṣyati / yadi cātmānām cchādayet tamas tasyaivānupalabdhiḥ syāt, gaḍādivat tamasā pracchāditatvāt // (Pp 154.10-12)

- (42) この偈は『中論頌』七・13 (『青目註』14) の引用。

- (43) 『青目註』七・14の釈に内容・措辞とも酷似し、『無畏論』七・13の釈にも近似する。『無畏論』七・13の釈は以下の通り。

「およそこの生なるものが、自らの本体 (ātman) を生起させる場合、已生 (既に生起したもの) として、あるいは未生 (まだ生起していないもの) として、〔自らの本体を〕生起させる」と〔二つの場合に分けて〕考えるとすると、まず、未生なるものとしては、自らの本体を生起させることはない。未生は非存在を本性とするのであるから、その非存在なるものが自らの本体をどうして生起させたりするのか。〔次に〕已生なるものとして生起させると考えるなら、それもまた不合理である。それが生起するとき、生起し終わっているのであるから、生起し終わったものに何を生起させることができるのか。生起し終わったものには生起させられるべきものではなく、なし終わったものにはなされるべきものはないのである。このように、「この生なるものは、已生として自らの本体を生起させるか、あるいは、未生として生起させる」と〔二つの場合に分けて〕考えるとすると、両者はともに〔自らの本体を〕生起させることはないのであるから、〔君がさきに〕「生は、自らの本体を生起させることはないが、そこに既に生起しているもの (=生生) が自らの本体 (=本生) を生起させる」と言ったことは不合理である。住と滅においても、同様に考えられる。(ABh D 45b7-46a3, G 65a4-b1,

P 54b1-4, H p. 313, Pandeya [1981] p. 123.)

上掲の訳文の下線部を、『青目註』は「生は灯の如し。能く自らを生ぜしめ亦た彼をも生ぜしむ」とし、『十二門論』は「自らを生ぜしめ、亦た彼れをも生ぜしむ」とする。いずれも『中論頌』七・8（『青目註』七・9、『十二門論』は第13偈の釈の末尾で引用）の反論者の偈を指していると考えられる。これに対して『無畏論』は、『中論頌』七・4の反論者の偈を前提としているようである。

- (44) 以下に挙げるように、『無畏論』七・1の釈の後半に、簡潔ながら類似の表現がある。注(22)で挙げた部分の直後に位置している。

また、生と住と滅とが存在しないのであれば、生は、有為ではなくなるから、涅槃に等しいもの、あるいは、涅槃そのものになってしまうだろう。涅槃は、有為の相（有為を特徴としてもつもの）ではない。住と滅についても同様に考えられる。（*ABh* D 43a7-43b1, G 61a5-6, P 51b2-3, H p. 302, Pandeya [1981] p. 109）

- (45) 『ニヤーヤ・スートラ』2・2・8では、無相の相（特徴をもっていないことが特徴となること）が論じられている。そのヴィシュヴァナータの注釈には、「たとえば青色に染色された布がいくつもある中に、無地無色の布が若干あったとする。『色を染めてない布をもって来い』といいつける場合に、色の〈無〉ということが一つの特徴となっている」とある（中村 [1996] 279頁注(17)。ヴァーツヤーヤナやウッディヨータカラの釈にも類似の説明が見られる（*NS* p. 574）。この中では、以下に挙げるように、ウッディヨータカラの釈が『十二門論』の説明に最も近い。

「〔色などの〕特徴のない衣装をもって来い」と指示された人が、特徴のある衣装と一緒に置かれていて、特徴の見られない衣装をまさに特徴がないということによって認識する。要請と認識が同一の対象をもつので、認識してもって来るのである。alakṣitāni vāsāmsy ānāyati prayuktaḥ ubhayasannidhau yeṣu vāsaḥsu lakṣanāni na paśyati tāni lakṣaṇābhāvenaiva pratipadyate, preṣaṇasampratipattyor ekaviśayāt, pratipadya cānāyati

- (46) 「観有相無相門」とは、「有相 (salakṣaṇa) と無相 (alakṣaṇa) を考察する章」の意。あらゆる法（存在 bhāva）にはそれが何ものであるかを示す特徴 (lakṣaṇa) があると考えられているが、この第5章では、およそ「特徴 (相lakṣaṇa)」というものには「特徴づけるという働き（所相lakṣaṇa）」が成立しえないことを論じる。『中論頌』第5章「要素の考察 (dhātuparīkṣā)」(『青目註』「観六種品」)のうち、「有相」「無相」に関係する第3偈～第6偈の所論を踏まえている。

- (47) この偈は『中論頌』五・3の引用。偈中の「特徴づける〔為所相〕」は『中論頌』五・3dのpravartateに相当するが、内容的には、3abのlakṣaṇasya pravṛttir（特徴が現れ出ること）の意。五島 [2002a] 86頁参照。

- (48) 〔大〕ではこの位置に是相があるが、〔三〕により削除。

- (49) 以下に挙げるように、この部分は『無畏論』五・3の釈に完全に合致する。

まず、特徴をもつもの（有相事salakṣaṇa-artha）に、特徴が現れ出ることはない（na pravartate）。なぜかといえば、もし、〔すでに〕特徴をもっているのであれば、そこに特徴が現れ出ることがどうして必要だろうか。もし、〔すでに〕特徴をもっているにもかかわらず、特徴が現れ出るとすれば、特徴が二つあるという過失が付随することになる。〔あるものをそれとして〕特徴づけているその特徴と、そこに現れ出るその特徴とである。〔次に〕特徴をもたないもの（無相事alakṣaṇa-artha）にも、特徴が現れ出ることはない。〔特徴をもたない〕あるものに特徴が現れ出ている場合、それはいったいなにものなのか。なぜかといえば、この場合、ゾウの特徴は、牙をもっていること、一本の鼻が垂れていること、下唇が真珠貝（牡蠣殻）の形に似ていること、頭部が三つの〔壺のような〕隆起で飾られていること、耳が箕に似ていること、脊梁が弓のように湾曲していること、腹部が垂れていること、腹部が広いこと、貧弱な尾があること、太くて円い四肢をもっていることであって、それら〔の特徴〕なくして、ゾウの特徴が現れ出ることになる、そのゾウはいったい何なのか。同様に、

ウマの特徴は、顔が長いこと、耳は孔 (kośa) があって高く聳えている (豎耳) こと、たてがみがあること、同一の蹄のある四肢をもつこと、密接して (束となって antikāt) 生えている尻尾をもっていることであって、それら〔の特徴〕なくして、ウマの特徴が現れ出ることになる、そのウマはいったい何なのか。特徴をもつもの (有相) に、特徴が現れ出ることはなく、特徴をもたないもの (無相) にも、特徴が現れ出ることがないのであるから、特徴をもつものと特徴をもたないものとは別の、特徴が現れ出るような第三のものは存在しない。このように吟味すると、〔特徴をもつものともたないものの〕両者共に特徴が現れ出ることはないのであるから〔次の偈にこう言う……〕。

(ABh D 40b4-41a3, G 57a3-b4, P 48a4-48b5, H pp. 288-290, Pandeya [1981] p. 89.)

- (50) 『中論頌』五・4 ab 「特徴 (所相lakṣaṇa) が現れ出ないときには、特徴づけられるもの (可相lakṣya) は成り立たない」と同趣旨。
- (51) 『青目註』五・4 の釈に「相に因りて可相有り、可相に因りて相有り、共に相に因待す」とある。つまり、両者は相依相待の関係 (縁起) にあり、したがって空である、とする。
- (52) ここでは一般化して「万物」としているが、『中論頌』第5章は「要素の考察」と題し、地・水・火・風・識・虚空の六つの要素が空であることを論証しようとしている。たとえば、五・7は〈虚空は存在でも非存在でもなく、特徴づけられるものでもなく特徴でもない。他の五要素も同様である〉とする。
- (53) 『中論頌』五・5 cd 「特徴づけられるもの (lakṣya) と特徴 (lakṣaṇa) とから離れたもの (存在bhāva) もまた存在しない (na vidyate)」と同趣旨。
- (54) 『中論頌』五・6 ab 「もの (存在bhāva) が存在しないときに、どんなものの非存在 (abhāva) が存在するであろうか」と同趣旨。
- (55) 『中論頌』一五・5 に、「存在が成立しないならば非存在もまた成立しない。なぜなら、存在が変異すること (anyathābhāva) を、人々は非存在と語るからである」とある。『青目註』五・6 の釈にも、「凡そ物が、若しくは自ら壊し、若しくは他に壊せらるるを、名づけて無と為す。無は自ら有らず、有によりて而して有るなり」とある。
- (56) 「観一異門」とは、「〔相 (lakṣaṇa) と可相 (lakṣya) は〕同一のもの (ekatva, ekībhāva) なのか別のもの (prthaktva, nānābhāva) なのかを考察する章」の意。前章後半で取り上げた、相と可相の関係について、それが同一のものとしても、別のものとしても成立しえないことを論証する。これはいわゆる実体とその属性の関係に関わる問題であり、インド哲学の土壌では、法 (属性 dharma) と有法 (基体 dharmin) という表現で論じられる。
- 『中論頌』第6章「貪と貪者との考察 (rāgaraktaparikṣā)」では、煩惱とその持ち主である人間との関係を論じているが、その六・4の所論は、基体と属性の関係一般を否定したもので、この章の理解に資する。

naikatve sahabhāvo 'sti na tenaiva tat saha /

prthaktve sahabhāvo 'tha kuta eva bhaviṣyati // 4 //

〔基体と属性とが〕同一である場合、〔両者の〕結合は存在しない。或るものがそれ自身と結合することはないからである。また、別のものである場合、〔両者の〕結合が、一体、どうして、生起しようか。

- (57) この偈は『中論頌』二・21の転用。『十二門論』の原文は、「相及与可相 一異不可得 若無有一異 是二云何成」。『青目註』二・21では「去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何当有成」とある。『中論頌』においては本来、去・去者 (去るはたらきと去る主体) の不成立を述べた偈であるが、梵文は同一・別異の不成立を一般的に述べたもので、この第19偈bcd句に完全に合致する。これは、漢訳するに際して羅什がa句として、『青目註』では「去去者是二」を補い、『十二門論』では「相及与可相」を補ったことによるものと思われる。この点に関しては五島 [2002a] 87-88頁参照。梵文は以下の通り。

ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoh /

na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate // 21 //

同一のものとしても別異のものとしても成立が存在しないような二つのもの（作用とその主体、属性とその基体）において、どうして成立が存在するであろうか。

なお、『四讃頌』『超世間讃(Lokātistastava)』第11偈に相・可相に関して次のような偈がある。

lakṣyāl lakṣaṇaṃ anyac cet syāt tal lakṣyam alakṣaṇaṃ /

tayor abhāvo 'nanyatve vispaṣṭaṃ kathitaṃ tvayā // 11 // (Lindtner [1982] p. 132)

もし相が可相と異なるのであれば、その可相は相のないものになってしまうだろう。

同一のものとしても両者は存在しない。〔このように〕あなたははっきりと語られた。

この偈は『月称釈』にも引用されている（*Pp* 64.5-6）。

また、『空七十論』ではこう述べられる。

mtshan gzhi las mtshan grub mtshan las // mtshan gzhi grub ste rang ma grub //

gcig las gcig kyang ma grub ste // ma grub ma grub sgrub byed min // 27 //

(Lindtner [1982] p. 46)

相は可相から成立し、可相は相から成立する（つまり、相互に依存して成立する）のであって、それ自体〔独立して〕成立しているのではない。また一方から他方が〔一方向的に〕成立するでもない。成立していないものが成立していないものを成立させることはない〔からである〕。

- (58) 文字通りには〈一部分は相で残りの部分は可相〉の意であり、両者は共通の要素を持たない別の集合（補集合）だが、後では「可相の中に於いて少分を相と名づく」と言い換えており、この場合は、〈可相の一部が相〉の意、つまり、全体と部分の関係になる。ここには、いわゆる「四句分別 (Tetralemma, Skt. *catuskoṭi*)」の問題が、反映している。「四句」は、①P、②非P、③Pかつ非P、④非Pかつ非非P、と表示することができる。この四句分別の④を欠いたものが、三句分別 (Trilemma) で、『十二門論』では、すでに第2章において、「因中に果は、①有り、②無し、③有りかつ無し」の形式で論じられ、③は矛盾律に背くとして否定されている。ここで論じられている「相と可相の関係」もこの三句分別に相当し、右の定式に当てはめれば、「相は可相と、①同一、②別異、③同一かつ別異」となり、③はやはり矛盾律に反することになる。そこで、反論者は、この難点を回避すべく、③を「少分は相、余分が可相」（両者は互いに補集合をなす＝[A]）としたものと思われる。ところが後では「可相の中において少分を相と名づく」（相は可相の部分集合＝[B]）と言い換えており、依然として矛盾をかえることとなる。反論者があげる「相＝生・住・滅」と「可相＝有為」の関係に即して言えば、生・住・滅は有為を特徴づけることのみをその属性としている点では[A]になるが、生・住・滅自身も有為であるから、その点では[B]ということになる。後に論主は「此の義は、或いは一の中に在り、或いは異の中に在ることなり」と批判するが、このことを指している。
- (59) 〈識 (vijñāna) や受 (vedanā) などの心作用の場合、認識する (vijñānāti)、感受する (vedayati) というその働き（所用）そのものが識であり受であるのだから、識と識相、受と受相はそれぞれ同一のものだ〉という趣旨。『マッジマ・ニカーヤ』に「友よ、『それは識る、それは識る』という、このことから識と言われる (vijñānāti vijñānāti kho āvuso, tasmā viññāṇan ti vuccati)」とある (*MN* I 292.27-28)。
- (60) [大] は相を欠くが、以下の所論および〔三〕により、相を補う。この「相」は反論者が立論の都合上加えたことばで、「愛を滅せるを涅槃と名づく」は、阿含に頻出する表現。たとえば、*DN* II 37.30-31: *taṃhakkhaya virāgo nirodho nibbānaṃ*. (渴愛の滅、離欲、抑止が涅槃である。)『月称釈』でも同じことばを反論者が引用する。*Pp* 525.3-4: *nanu ca yo 'syā nandirāgasahagatāyās tṛṣṇāyāḥ kṣaya virāgo nirodho nirvāṇaṃ ity uktam* / (喜びへの貪欲を伴った渴愛の滅、離欲、抑止が涅槃と言われているではないか。)
- (61) 〈正見は〔八正〕道の一部（少分）である〉ということ。
- (62) 有為は七十五法のうち三無為を除いた七十二法。有為の三相である生・住・滅はその一部分。

- (63) 『中論頌』三・2abに「その見る働き(=眼)は、ほかならぬ自分自身を見ることはない」とある。また、『月称釈』には「ちょうど、刀の刃が同じその刀の刃を切ることはできず、指先がその同じ指先に触れることが出来ないように、心はその同じ心を見ることは出来ない」(Pp 62. 8-63.2)とある。このほか、自己作用の不可能な例として、『大毘婆沙論』に「世間における経験的事象として、指の先が自らに触れることはなく、刀の刃が自らを割くことはなく、瞳が自らを見ることなく、壮士が自らに勝つことはない」(Taisho Vol.27 43a26-27)とあり、『涅槃經』に「世尊よ、眼は自身を見ません。指は自身に触れません。刀は自身を切れません。感覚作用は自身を感覚しません」とある(Taisho Vol.12 536a19-20)。
- (64) 「観有無門」とは、「有(bhāva)と無(abhāva)を考察する章」の意。第4章「観相門」では有為の三相(生・住・滅)に即して存在の不生・空を論じたが、ここでは、四相(生・住・滅・老)に即して、有と無が同時にあるとしても離れてあるとしても成立し得ないことを論じて、存在の不生・空を論証する。四相のうち、生・住は有の側面、老(異)・滅は無の側面を表すことになるので、有・無の問題は、結局、生成(saṃbhava)と衰滅(vibhava)の問題につながる。『中論頌』では、第7章「有為の考察 saṃskṛtaparīkṣā」と第21章「生成と衰滅の考察 saṃbhavavibhavaparīkṣā」に内容上重なる。
- (65) この偈は『空七十論』第19偈の引用。『十二門論』の原文は「有無一時無 離無有亦無 不離無有 有則應常無」。『空七十論』は次の通り。
 dngos dang dngos med cig car med // dngos med med par dngos po med //
 rtag tu dngos dang dngos med 'gyur // dngos med dngos po med mi 'byung //
 19 // (Lindtner [1982] p. 42)
 存在(bhāva)と非存在(abhāva)は同時に(yugapat)あるのではない。非存在がなければ存在はない。常に存在しかつ存在しないということになってしまうだろう。
 存在がなければ非存在は生じない。(リントナーはd句を dngos dang dngos po med mi 'gyurとするが、デルグ版とガンデン寺所蔵金写テンギュールにより上掲のごとく改める。)
- 『空七十論』の月称釈では「生成(saṃbhava)するから存在(bhāva)であり、それは生起である。非存在(abhāva)はすなわち衰滅(vibhava)である」としている(瓜生津[1974] 375頁訳注10参照)。また、この偈は『無畏論』21章第6偈の釈の中にも引用されている。なお、以下の所論は、全体的に、『空七十論註』(龍樹自註)の所論によく対応している(五島[2002a] 82-85頁参照)。
- (66) 『中論頌』七・30cd(『青目註』31cd)に、〈存在と非存在は一つのものにおいては(ekatve)成り立たない〉とあり、二一・3および5に、〈誕生(janma)と死(maraṇa)が同一時間に無いように、生成(saṃbhava)と衰滅(vibhava)は同時には存在しない〉とある。
- (67) 〈恒常的でないこと〉の意。四相の滅の意でも用いられる。たとえば、『俱舍論』二・45cdでは、四相を生(jāti)・老(jarā)・住(sthiti)・無常性(anityatā)とし、それぞれの機能を「生はかの法を生ぜしめ、住は住せしめ、老は衰えさせ、無常性は滅せしめる」(AKBh 75.21-22)とある。そこでは「無常性の別名が滅である」とされる。
- (68) 『中論頌』二一・4に「生成(saṃbhava)は衰滅(vibhava)を離れてどうして存在するであろうか。諸々の存在(bhāva)においては、無常であること(anityatā)がいかなる時にも存在しないことはないからである」とある。
- (69) 『中論頌』七・23abに「現に滅しつつある存在(bhāva)においては住すること(sthiti)は成り立たない」とある。
- (70) 「得」(『十二門論』における使用は、この章に見られる3例のみ)は一般的には、prāptiの訳語であり、アビダルマでは心不相応行法(行陰に含まれる、非心・非物の原理)の一つで、法(存在要素)を獲得させる力のことを指す。しかし、なぜ有為の四相とともに働く法としてここに列挙されるのか不可解である。そのせいか、還梵訳(Sastri [1954])も英訳(Cheng

[1982]) もともに、明瞭には訳出していない（「獲得」の意の動詞に取ったり、可能の意の助動詞にとったりしているが、中国古典文法にしたがえば、生・住・滅・老と並列された名詞に取らざるを得ないだろう）。また吉蔵も『十二門論疏』において、「得は是れ此の四相を繩繫して失せざらしむるなり」（Taisho Vol.42 204a21-22）とするが、一方で、「毘曇の旧義」によれば四相の成就に得は必要でないとして、「別部の義」である可能性を示唆している（204a22-25）。つまり、一般に知られているアビダルマの教理には合致しないとしているのである。

ただし、『俱舍論』第2章「世間品」第36偈によれば、「得（prāpti）は〔まだ得ていない法〕の獲得（lābha）と〔すでに得た法の〕俱有（samanvaya）とである」（AKBh 62.16, v.36b）とあり（本庄 [1995] 23頁参照）、この俱有は解説の中ではsamanvāgama, samanvāgataと言ひ換えられている。（この少し後には〈得が法と生じる場合のみ、その得は法の生起のための因となるとするなら、有為の四相である生やその随相である生生に何の作用があろうか〉という反論が挙っている（AKBh 63.13-14；櫻部 [1969] 303頁）。）『十二門論』で「得」とされているのは、この意味での「俱有」である可能性はあるが、すでに注(26)において指摘したように『無畏論』が挙げる法の生起の際に必ず伴う「十五法」の中に含まれる「俱有」をそのまま「得」に置き換えることはできないであろう。なぜなら、この「得（＝俱有）」は、本文の7.2.3.2.2の説明に従う限り、法の獲得（lābha）とは無縁であり、ただ他法の作用の発現ののみに関わるからである（これではprāpti（獲得）という原義に反することになる）。

- (71) 『大毘婆沙論』にも〈有為の三相（あるいは四相）においてその効力の発生は異なる〉とする説が述べられている。『大毘婆沙論』では、〈一刹那に三相があるのであれば、ある存在は同時に発生し、変化し、滅するということになって、不合理だ。ものが最初に生起するのを「生」、最後に滅するのを「滅」、その中間で変化するのを「老」と呼ぶと言うべきだ〉とする「譬喩者（＝経量部）」の主張に対して、〈作用が現れる時が異なるので矛盾はない。ものが生起するとき、生に作用があり、滅するときは老・滅に作用があるのである。体は同時であっても作用の現れに順序の違いがあるのである。ものが生滅の作用を終えるのを一刹那と名付けるのであるから、過失はない〉と論じている（Taisho Vol.27 200a2-12）。

- (72) 『中論頌』では以下に挙げる二二・1が『十二門論』の所論（三句分別）につながる。

(1)〔如来は〕諸蘊（五蘊）そのものではなく、(2)諸蘊と異なっているものでもない。
(3)この中（如来の中）に諸蘊があるのでなく、(4)それ（如来）がそれら（諸蘊）の中にあるわけでもない。(5)如来が諸蘊をもっているわけでもない。この場合、如来はどのようなものであろうか。

skandhā na nānyaḥ skandebhyo nāsmīn skandhā na teṣu saḥ /
tathāgataḥ skandhavān na katamo 'tra tathāgataḥ // 1 //

(1)が「不一」、(2)が「不異」であり、(3)(4)が包含関係（つまり「全体と部分」）である。(5)は所有あるいは「基体と属性」の関係であるが、これは『十二門論』における「補集合」の「有為」とその特徴（四相）の関係に対応する。つまり、『十二門論』は、(3)(4)の「部分集合」と、(5)の所有関係（「補集合」）とを一つにまとめた上で、その矛盾を衝いているのである。

- (73) それゆえ、この章の主題を表す「冒頭偈」（第20偈）には、『空七十論』の偈（第19偈）を利用しているのである。

- (74) 第12章については、次に予定している論文（『『十二門論』和訳と訳註（第8・第9章、第11・第12章）』佛敎大学 仏敎学会紀要 第17号、2012年3月）で詳しく論じている。

- (75) 五島 [2002b] 456頁参照。

- (76) 木村 [2009] 218-220, 256頁。

（ごしま きよたか 非常勤講師）

2011年11月15日受理